Een geschiedenis van Afro-Amerikaanse humor voor, tijdens en na de afschaffing van de slavernij in de Verenigde Staten.

Ba-Werkstuk
13-08-2007
Edric Croes
264413
edriccroes@hotmail.com
Begeleider: Prof. dr. A. Stipriaan

Inhoudsopgave

Inleiding

Welke functie had humor in de Afro-Amerikaanse cultuur voor, tijdens en na de afschaffing van de slavernij? Daar gaat het om in dit essay. Om die vraag te kunnen beantwoorden worden in hoofdstuk 1 de volgende subvragen onderzocht: Wat is humor? Hoe is de Afro-Amerikaanse cultuur en de bijbehorende humor ontstaan? En in hoeverre kan Afro-Amerikaanse humor als een vorm van verzet worden gerekend. Hoofdstuk 1 heeft daarmee een grotendeels theoretische benadering waarin de aspecten van humor en de totstandkoming van de Afro-Amerikaanse cultuur en humor nader bekeken worden vanuit de creoliseringtheorie. Tevens wordt ook de subvraag over het verband tussen humor en verzet toegelicht.

In hoofdstuk 2 zal de historische ontwikkeling van de Afro-Amerikaanse humorgeschiedenis uit de doeken worden gedaan. In dat hoofdstuk zal de chronologische ontwikkeling en verandering van de Afro-Amerikaanse humor worden beschreven en waar mogelijk verklaard. Dit door de veranderende humorvorm en functie ervan in verband te brengen met de emancipatiegeschiedenis van de Afro-Amerikanen in de Verenigde Staten.

De bestudeerde periode ligt ruwweg tussen de eerste helft van de negentiende eeuw tot in de eerste jaren van de twintigste eeuw. Bovenstaande tijdsaanduiding is nogal ruim gekozen om het essay breed te houden. Dit heeft met name te maken met de geraadpleegde literatuur en het voorhanden zijnde bronnenmateriaal. Omdat de vroegste bronnen afstamden uit het einde van de achttiende eeuw en begin negentiende eeuw kunnen Afro-Amerikaanse humorhistorici ook niet met zekerheid uitspraken doen over de periode daarvoor. Echter moet hier wel een kanttekening geplaatst worden. De Afro-Amerikaanse cultuur kende een sterke orale overdrachtstraditie en zodoende wordt over het algemeen ervan uitgegaan dat één en ander dat opgetekend werd aan het einde van de negentiende eeuw informatie bevat van tijden lang voor de publicatiedatum.

In het essay staan grappen en humoristische anekdotes ter verduidelijking. Een aantal citaten zijn afkomstig uit gepubliceerde primaire bronnen, die in hun geheel op internet zijn geplaatst door de universiteit van North Carolina die zich bezighoudt met de bestudering van het Amerikaanse slavernijverleden. Verder verwijs ik ook naar grappen of anekdotes die in de secundaire literatuur werden opgenomen.

Hoofdstuk 1 Theoretisch kader en functies van humor.

1.1 Humortheorie

Definitie humor: Situatie of uitspraak die vrolijke verbazing en gelach opwekt.

Humor is een menselijke communicatiewijze waarmee een menselijke emotie geprikkeld kan worden. Het doel van humor is om mensen te amuseren met soms als uiteindelijke uitdrukkingsvorm lachen. Ruwweg kan gezegd worden dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen goedaardige en kwaadaardige humor. Met goedaardige humor, wordt humor bedoeld die niet kwetsend is en weinig taboes overschrijdt. Hierin wordt humor gezien als een leuke bezigheid, die niet echt als iets serieus opgevat hoeft te worden. Lijnrecht hiertegenover staat een vorm van humor die als negatief te boek staat. Deze humorvorm is vaak ruw en botst met heersende taboes.

Maar wat is humor nou precies? Die vraag valt moeilijk te beantwoorden. Tot op heden is er geen sluitende theorie gevonden die humor volledig kan verklaren. Thomas Veatch een antropoloog die recentelijk een poging deed om humor als begrip te definiëren gaf de moeilijkheid van de theorievorming aan in de volgende metafoor. Elke nieuw ontdekte humortheorie is slechts: '*Another wrinkle on the elephant* [another humor theory] *always hides awaiting discovery*'.[1]

Ondanks bovenstaand definiëringsprobleem zal er een soort van humortheorie gebruikt moeten worden als fundering voor deze *paper*. Daarvoor kies ik voor de *incongruity*-theorie. Deze theorie is een van de meest recente theorieën over humor en biedt tevens de beste verklaring tot nu toe voor het begrip humor. De *incongruity*-theorie houdt in dat humor ontstaat als twee tegenovergestelde onderwerpen, situaties of uitspraken met elkaar in verband worden gebracht. De nieuwe situatie die dan ontstaat krijgt een onvoorziene wending waarbij er een absurde situatie ontstaat die voorheen niet te verwachten was. Deze nieuwe (absurde) situatie heeft de potentie om ons te verrassen, amuseren en soms tot aan lachen toe te brengen. De *incongruity*-theorie kan het best uitgelegd worden door middel van een voorbeeld:

Wanneer mag je een Turkse vrouw in haar gezicht spugen? Als haar snor in de fik staat.[2]

---

[1] Veatch T., 'A theory of humor', *International journal of humor research* 11:2 (1998) 161-216 162.
[2] Kuipers G., *Goede humor, slechte smaak. Nederlanders over moppen* (Amsterdam, 2001) 245.

In bovenstaande grap worden twee verschillende stellingen met elkaar in verband gebracht. Het eerste deel van de grap is een vraag die op zichzelf niet grappig is (en bovendien politiek incorrect) over het spugen naar een Turkse vrouw. Het antwoord dat gegeven wordt is op zichzelf genomen evenmin grappig, maar door de onverwachte wisselwerking tussen vraag en antwoord ontstaat er een onverwachte absurde situatie. Een moment waar volgens Veatch alles normaal lijkt te zijn, terwijl we tegelijkertijd het gevoel krijgen dat iets niet klopt. De wisselwerking tussen vraag en antwoord zorgt ervoor dat de voorheen normale situatie vanuit een onverwacht perspectief wordt benaderd.[3]

Zoals bovenstaande alinea al aangaf, is humor een verbreking van het normale verwachtingspatroon. Het antwoord klopt niet met het verwachtingspatroon van de toehoorder, maar het gegeven antwoord is ook niet onjuist. Het is best goed voor te stellen dat door middel van het spugen naar een in de fik staande snor, het vuur gedoofd zou kunnen worden.[4] Echter deze uitleg was niet op voorhand het meest logische antwoord op de vraag: wanneer mag je een Turkse vrouw in het gezicht spugen?

Over betreft de vraag of deze grap wel of niet als grappig kan worden bestempeld, valt te twisten. Dit omdat voor sommigen deze grap als stigmatiserend kan worden beschouwd, want het is een vooroordeel dat Turkse vrouwen een snor hebben. Ook het spugen naar iemands gezicht kan als moreel verwerpelijk worden beschouwd. Dit omdat spugen in iemands gezicht als een onfatsoenlijke handeling kan worden aangemerkt. Wat uit de grap valt af te leiden is dat de maatschappelijke toelaatbare grenzen worden overschreden. De handelingen in de grap overschrijden fatsoensregels die als de norm worden gebruikt in deze samenleving.[5] Namelijk de regel dat het niet als vanzelfsprekend is dat er in gezichten van anderen wordt gespuugd. Door deze grens van goed fatsoen te overschrijden begeeft humor zich op de grens van wat toelaatbaar is in een specifieke samenleving. Onder het mom van een grapje kan een onderwerp aangesneden worden dat eigenlijk in de taboesfeer ligt. Wetenschappers die humor bestuderen zijn het erover eens dat humoronderwerpen vaak de grenzen overschrijden van het toelaatbare binnen een cultuur, of subcultuur.

Om bovenstaande grap te kunnen bevatten moeten de toehoorders de geldende waarden en normen van een maatschappij of cultuur kunnen begrijpen. Daarom is humor verbonden met de cultuur waarin het is ingebed. Een bepaald type humor is niet

---

[3] Veatch, 'A theory of humor', 264.
[4] Idem 212.
[5] Idem 196.

vanzelfsprekend ook humor in een andere cultuur of maatschappij.[6] Om een bepaalde humorvorm te kunnen begrijpen moet er een basale culturele kennis aanwezig zijn bij de toehoorders/toeschouwers om de humorvorm in de juiste context te kunnen plaatsen.[7] De gedeelde historische dan wel culturele context waarin het humordiscours plaats vindt, bepaalt of het als zodanig begrepen wordt. Zonder die gedeelde kennis is de humor niet te begrijpen voor de toehoorder en dus ook niet als humor te ervaren. Dit omdat humor verwijst naar een gemeendeler van de groep. Zoals een historische gebeurtenis, gemeenschappelijke ervaring, vooroordeel, of de dagelijkse werkelijkheid die voor iedereen in de groep onderdeel uitmaakt van de parate kennis.

Bovenstaande grap over spugen in het gezicht van een Turkse vrouw kan hier ook dienen als voorbeeld voor voorgaande alinea. De toehoorders of toeschouwers behoefden enige achtergrondkennis om de humor van de grap te kunnen bevatten. Ten eerste moet een toehoorder de opvatting zijn toebedeeld dat het niet acceptabel is om een medemens in het gezicht te spugen. Tevens dient de toehoorder bekend te zijn met het vooroordeel dat Turkse vrouwen een snor hebben. Zonder één van deze twee basale elementen zal bovenstaande grap niet als zodanig kunnen worden begrepen.

Naast dat humor onderdeel uitmaakt van een specifieke cultuur kunnen er binnen één cultuur verschillende humorsoorten naast elkaar bestaan. Dit omdat er binnen elke cultuur subculturen zijn te onderscheiden. Deze onderscheiding kan lopen langs etnische lijnen, sociaal-economische-klassen of geografische scheidslijnen. Binnen deze groepen kunnen humorvormen voorkomen die in andere groepen niet voorkomen of niet geaccepteerd worden. Dit heeft te maken met de culturele aspecten die de groep zich toeeigent. Binnen zo'n groep zijn er ongeschreven regels waar de leden zich bewust of onbewust aan houden. Deze ongeschreven regels bepalen wat gepast gedrag is en wat niet. Hierdoor kunnen er specifieke humorvormen in een subcultuur voorkomen die niet onderdeel zijn van de algemene cultuur. Dus elke subcultuur heeft zijn eigen humorvorm.

1.2 Afro-Amerikaanse humor.

Afro-Amerikaanse humor kan als dubbelzinnig worden getypeerd. Dit komt omdat deze humorvorm aan de ene kant scherp en kritisch is, maar tevens ook opgevat kan worden als simpel, kinderlijk en soms zelfs primitief. Deze tegenstrijdigheden zijn kenmerkend voor

[6] Kuipers, *goede humor,* 17.
[7] Idem 50.

de humor die ontstond in de nieuwe wereld waarin de slaven terechtkwamen. Middels hun humor konden de slaven verhulde kritiek leveren, maar ook het werk op de plantage traineren. Door zich voor te doen als dom en onhandig konden ze geoorloofd fouten maken en tevens kritiek leveren op hun benarde leefsituatie. Middels humor konden ze hun ongenoegen uiten zonder al te veel angst voor repercussies. De blanke machthebbers stonden het immers niet toe dat ze beledigd werden door de slaven. Hierdoor moesten de slaven hun kritiek en bespottingen vermommen als onschuldige naïeve grappen.[8]

Om de totstandkoming van de Afro-Amerikaanse humor te kunnen begrijpen dient enige aandacht besteed te worden aan het ontstaan van de Afro-Amerikaanse cultuur. De Afro-Amerikaanse cultuur kan getypeerd worden als een gecreoliseerde cultuur. Hiermee wordt bedoeld dat de Afro-Amerikaanse cultuur een nieuwe cultuur was. De nieuwe creoolse cultuur ontstond door de interactie tussen de slaven onderling en werd verder gevormd door hun ervaring en positie in de Nieuwe Wereld. Binnen deze creoolse cultuur zijn er verschillende aspecten die als West-Afrikaans aangeduid kunnen worden, maar die slechts hun wortels hebben in de Afrikaanse cultuur.[9]

De slaven die naar de Nieuwe Wereld werden verscheept vormden geen homogene groep. Ze waren afkomstig uit verschillende delen van West- en Centraal-Afrika. Elk met hun eigen cultuur, taal en gebruiken. Het enige wat ze met elkaar gemeen hadden, was hun lot als slaaf. Er was geen sprake van een West-Afrikaanse cultuur. De slaven die naar de Nieuwe Wereld getransporteerd werden konden dus ook niet als een homogene groep worden beschouwd.[10]

De Afrikaanse overtocht naar de Nieuwe Wereld kon gekenmerkt worden als een traumatische gebeurtenis voor het leven van de individuele slaaf. De reis was een zware opgave; onder constante bedreiging van ziektes, ondervoeding en een slechte behandeling moesten de slaven zich in leven houden. Deze zware tocht zorgde ervoor dat de slaven die voorheen uit verschillende groepen afkomstig waren zich met elkaar verbonden voelden. De nieuwe relatie tussen de voorheen voor elkaar onbekende slaven op de schepen wordt aangeduid als *shipmate*. *Shipmates* waren mensen die op hetzelfde schip zaten en zich dus ook in dezelfde positie bevonden.[11]

Ontdaan van hun statussen, hun materiële bezittingen en hun vertrouwde samenleving, kregen de slaven te maken met een voor hen nieuwe realiteit. Hun eigenaren

---

[8] Mintz S., Price R., *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur*, (Leiden, 2003) 12.
[9] Idem 2.
[10] Idem 3.
[11] Idem 28.

gingen hun doen en laten bepalen, zij werden volkomen ondergeschikt aan hun eigenaren. Zelf hadden ze weinig zeggenschap over de inrichting van hun leven. Het enige houvast van de slaaf waren zijn tradities, cultuur en religieuze opvattingen die hij had meegenomen uit Afrika.[12]

Bij aankomst in de Nieuwe Wereld moest deze heterogene groep een nieuwe gemeenschap ontwikkelen. Het eerste teken van een prille gemeenschap tussen de slaven was de ontwikkeling van een nieuw simpel taaltje, *pidgin* genaamd. Deze nieuwe taal was noodzakelijk voor de communicatie tussen de slaven onderling en hun meesters. De taal, waarschijnlijk bestaande uit verschillende woorden die geleend werden uit de verschillende Afrikaanse en Europese talen was het eerste voorteken van een Afro-Amerikaanse cultuur. Naarmate de slaven zich langer in de Nieuwe Wereld bevonden kreeg de *pidgin*-taal een formeler karakter en ontwikkelde zich verder van *pidgin* naar een creoolse taal. De ontwikkeling van de *pidgin*-taal naar een creoolse taal is een aanwijzing voor het ontstaan van een nieuwe cultuur, de Afro-Amerikaanse cultuur.[13]

De bouwstenen van de nieuwe cultuur waren een allegaartje van verschillende West-Afrikaanse cultuurelementen die aangevuld werden met elementen uit de Euro-Amerikaanse cultuur. Ook de benarde situatie waarin de slaven zich bevonden heeft de cultuur mede geschapen. Bovenstaande zienswijze werd voorgesteld door Gilroy in *The black Atlantic, modernity and double consciousness,* (Massachusetts, 1993) Gilroy zag het ontstaan van de nieuwe Afro-Amerikaanse cultuur als een wisselwerking tussen *roots* en *routes*. Met *roots* bedoelde Gilroy de cultuurvormen die van oorsprong uit het moederland afkomstig waren. Met *routes,* de weg die de slaven hadden afgelegd. De route die ze aflegden speelde een rol in het ontstaan van een eigen cultuur. Dit wil zeggen dat de nieuwe Afro-Amerikaanse cultuur meer is dan een transplantatie van de culturele componenten uit het land van herkomst. Hierbij betekent route overigens meer dan alleen het fysieke onderdeel van de overtocht. Ook de nieuwe sociale situatie in welke de slaven terechtkwamen kunnen als onderdeel van de *routes* worden beschouwd.

De Afro-Amerikaanse cultuur ontstond en ontwikkelde zich in Amerika naast de Euro-Amerikaanse cultuur. De scheidslijn tussen deze twee culturen werd bepaald door de huidskleur van een inwonende van de Verenigde Staten. Iemands huidskleur bepaalde welke cultuur iemand had. Hoewel er een scherpe formele grens is aan te duiden tussen deze twee

---

[12] Mintz, Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur,* 9.

[13] Stipriaan-Luïscius A., *Creolisering. Vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin,* (Rotterdam, 2000) 7.

culturen was er wel interactie tussen beide cultuurgroepen. Deze interactie was met name mogelijk doordat de twee groepen geografisch dicht bij elkaar bevonden. Deze culturele interactie bestond met name uit eenrichtingsverkeer.[14] In het dagelijkse leven op de plantages waren contacten tussen de slaven en de blanke machthebbers onmisbaar voor het functioneren van de plantage. Verder waren er ook slaven die in direct contact waren met de blanken. Hierbij moet gedacht worden aan de huisslaven die de huishoudtaken vervulden voor de blanken. Doordat deze slaven zich temidden van het dagelijkse leven van de meesters bevonden kregen ze een inkijk in de Euro-Amerikaanse cultuur.

De slaveneigenaren hadden op hun beurt weinig contacten met de slaven. De slaven moesten hun taken uitvoeren, verder kon het de eigenaren weinig schelen hoe ze eraan toe waren. Zelf kwamen ze niet in direct contact met het grootste deel van hun slaven. Daar hadden ze slavenopzichters voor. Ondanks de fysieke wederzijdse nabijheid was er een sociale afstand waar de blanken zich aan dienden te houden. Voor lange tijd was het niet geaccepteerd voor de Euro-Amerikanen om culturele aspecten over te nemen van de Afro-Amerikaanse cultuur. Dit in tegenstelling tot de Afro-Amerikaanse cultuur die wel Euro-Amerikaanse cultuur kon begrijpen en zelfs elementen ervan in de eigen cultuur kon incorporeren.[15]

De Afro-Amerikaanse humor die onderdeel is van de Afro-Amerikaanse cultuur heeft tevens ook zijn wortels in West-Afrika. Maar het belangrijkste gegeven dat de Afrikaanse humorvorm beïnvloedde was de situatie waarin de slaven terechtkwamen. De onderdrukking tijdens de slavernij en de daaropvolgende periode heeft een specifieke humorvorm geschapen.[16] De slaven schiepen een nieuwe humorcultuur die voorheen niet in Afrika bestond. Hierbij werd gebruik gemaakt van verhalen en elementen die traceerbaar waren tot verschillende West-Afrikaanse tradities.[17]

Afro-Amerikaanse humor werd een manier om kritiek te uiten tegen de machtigen.[18] Binnen de Afro-Amerikaanse humorcultuur kon een aantal humorfuncties onderscheiden worden. Humor kon gezien worden als een uitlaatklep(ventiel) voor stressvolle of moeilijke situaties. Middels humor konden de slaven de benarde situatie in welke zij zich bevonden

---

[14] Alleyne M., *Cultural contact and cultural change*. In: Alleyne M. (ed.), *Roots of Jamaican culture*, (Londen, 1988) 11-27, 14.
[15] Mintz, Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur,* 15.
[16] Boskin J., 'African-American humor: Resistance and retaliation', in Boskin J. (ed.), *Sambo: The Rise & Demise of an American Jester*, (New York, 1986) 147.
[17] Gordon D.B. 'Humor in African American discourse: Speaking of oppression', in *Journal of black studies* 29 (1998) 254-276, 259.
[18] Boskin J., *Rebellious laughter: people's humor in American culture*, (Syracuse, 1997) 39.

relativeren. Deze functie van humor werd vaak waargenomen bij groepen die onderdrukt werden in de maatschappij.

Een zelfde idee ligt ten grondslag aan de humorfunctie die voorstelt dat humor door de onmachtigen gebruikt kan worden om hun eigen superioriteit aan te tonen. Door de superieure groep inferieure kwaliteiten toe te schrijven en zichzelf de superieure kwaliteiten aan te meten kunnen ze voor even hun benarde positie relativeren. Hierbij moet gedacht worden aan het toekennen van negatieve eigenschappen aan de machtigen. Door de machtigen als oneerlijke, onbetrouwbare en lui te bestempelen en zichzelf als eerlijk, betrouwbaar en ijverig worden de rollen omgedraaid. Door de omdraaiing van de bestaande rollen konden slaven hun positie voor zichzelf relativeren en de machtsverschillen egaliseren. Waar de ventieltheorie humor bestempelt als een uitlaatklep gaat bovenstaande superioriteittheorie een stap verder. De rollen die de superieuren in de maatschappij vervullen worden verwisseld. Niet de onderdrukkers zijn superieur maar degenen die onderdrukt worden. Deze humorvorm komt tot uiting in verhulde vorm en is niet meteen te begrijpen voor een buitenstander. Zonder de nodige culturele bagage zou bovenstaande humorvorm als onbegrijpelijk of als kinderlijk worden ervaren. Deze humorvorm werd gegoten in de zogenaamde *tricksters* verhalen.[19]

Naast bovengenoemde uitlaatklep als functie van humor bood humor ook de mogelijkheid om groepsvorming tot stand te brengen. Daar humor gestoeld is op een culturele achtergrond en mede bepaald wordt door de klasse of groep waartoe een persoon of groep zich rekent kunnen bepaalde humorvormen groepsgrenzen markeren.[20] Mensen die niet dezelfde culturele achtergrond hebben zouden specifieke humorvormen niet kunnen begrijpen of tenminste niet helemaal. Voor hen is het dan niet duidelijk waarom een bepaalde humordiscours als grappig is te bestempelen. Dit omdat ze de basiskennis missen of niet begrijpen in welke context de humorvorm wordt ingebed. Dus een bepaalde cultuur en een bepaalde groep zou humor kunnen gebruiken om zijn groepsgrenzen te markeren.

1.3 Humor als verzet?

Naast bovengenoemde humorfunctie zal er in dit essay ook nog na worden gegaan of Afro-Amerikaanse humor ook als verzetsmiddel kan worden getypeerd. Echter hier moet wel bijgezegd worden dat het om een verkennend onderzoek gaat en door de beperkte omvang van het huidige essay de strekking van het resultaat ook beperkt zal blijven. Dit aspect in het

---

[19] Boskin, 'African-American humor', 150.
[20] Powell C., Paton G., *Humor in society. Resistance and control,* (Londen, 1988) 93.

essay heeft met name te maken met de opvatting in secundaire literatuur dat de Afro-Amerikaanse humor een vorm van verzet was.

De slaven die naar de Verenigde Staten werden verscheept kwamen op de vele plantages terecht die zich in de zuidelijke staten bevonden.[21] (kaart Verenigde Staten bijlage 1) De slaven kwamen in een wereld terecht waarbinnen ze geen enkel recht hadden. De slaven eigenaren bepaalden alle aspecten van hun leven, alles in het leven van de slaven werd onderworpen aan de wil van de eigenaar. In het kort was de slavernij in de Verenigde Staten een zeer rigide systeem.

Slavenopstanden kwamen in de achttiende en negentiende eeuw zeer sporadisch voor in de Verenigde Staten[22]. De slaven die overwogen openlijk verzet te plegen dienden rekening te houden met de gevolgen als ze opgepakt werden.[23] Het aantal slaven dat openlijk rebelleerde was in absolute getallen klein. Enerzijds doordat demografisch gezien de blanken de meerderheid vormden. Anderzijds beschikte het regime over efficiënte machtsmiddelen om de slaven in toom te houden.[24] Deze vorm van verzet, openlijke rebellie, die aangemerkt wordt als de enige vorm van politiek verzet was niet haalbaar in de Verenigde Staten. Maar een andere vorm van verzet, het minder confronterende verzet, werd wel gebruikt door de slaven om enigszins hun situatie te kunnen veranderen of voor even hun levensomstandigheden te verbeteren. Deze vorm van verzet wordt gezien als een prepolitieke verzetsvorm en staat te boek als *Day-to-Day resistance*. De vorm van verzet was subtiel en verhuld in allerlei afleidingsmanoeuvres en listen die de slaven toepasten. Middels het intentioneel tegenwerken van de werkzaamheden op de plantages, door hun werk onvolledig te doen of door meer schade toe te brengen dan het rendement van hun werk, konden de slaven besmuikt verzet plegen. Hierbij moet gedacht worden aan het opzettelijk kapot maken van werktuigen, verbranding van de oogst, opzettelijk langzaam werken en het bestelen van de eigenaar. Bovengenoemde vormen van verzet pleegden de slaven voor hun eigen gewin of om wraak te nemen op de eigenaar.[25]

De *Day-to-Day* vorm van verzet was nog enigszins zichtbaar maar naast die verzetsdaden die een handeling inhielden betoogde Genovese in zijn boek *Roll Jordan roll: The world the slaves made*, (Londen, 1974) dat er andere minder zichtbare vormen van verzet waren. Genovese is van mening dat verzet veel verder gaat dan handelingen die de

---

[21] Texas, Tennessee, Florida, Alabama, South Carolina, Mississippi, North Carolina, Kentucky, Arkansas, Louisiana, Virginia, Oklahoma, Missouri.
[22] Genovese E., *Roll Jordan roll: The world the slaves made*, (Londen, 1974) 586.
[23] Schechter W., *The history of negro humor in America*, (New York/Londen, 1970) 28.
[24] Genovese, *Roll Jordan roll*, 591.
[25] Idem 598.

leefomstandigheden van de slaven moesten verbeteren in materiele zin. Ook zich niet totaal willen aanpassen aan de wil van de onderdrukker bestempelt hij als een verzetsdaad[26].

Genovese pleit daarom om de ontstane slavenreligie te zien als een vorm van verzet, namelijk verzet tegen de wil van de eigenaar. De eigenaren wilden het hele slavenbestaan bepalen. Maar middels hun zelf geschapen religie konden de slaven een eigen wereld creëren in welke zij zichzelf konden bezien als morele en humane wezens. Door een eigen religie te scheppen konden de slaven verzet plegen door zich niet aan te passen aan de wil van de eigenaren[27]. Bovenstaande vorm van verzet is op zichzelf genomen zeer betwistbaar. In welke vorm kan het scheppen van een eigen religie als een vorm van verzet worden betiteld?

Openlijke verzetsdaden worden volgens critici gebagatelliseerd in het boek *Roll Jordan Roll* van Genovese. Critici van Genovese zijn van mening dat hij vanuit een marxistisch perspectief kijkt naar de relatie tussen de slaven en hun slavenmeester. Hij bekijkt de machtsverhouding als een vorm van paternalistische verhouding waarbij de slaven enkel dociel waren en heel weinig bewegingsvrijheden hadden.[28] Daarop voortbouwend komt hij tot de vaststelling dat openlijke rebellie niet echt mogelijk was in de Verenigde Staten. Daarom is Genovese van mening dat het vormgeven van een eigen cultuur één van de vormen van verzet was van de slaven. Hoewel de critici een punt hebben voor wat betreft de bagatellisering van de verzetsdaden van de slaven, bied de zienswijze van Genovese de mogelijkheid om verzet bij de slaven ruimer te definiëren.

In het verlengde van de verzetsmogelijkheden die Genovese noemde wat betreft religie zou ook de Afro-Amerikaanse humor gezien kunnen worden als een vorm van verzet. De ontstane humor kan gezien worden als een vorm van tegenwicht tegen de slechte behandeling die de slaven ondervonden maar ook als een tegengewicht voor de invloed van de eigenaar op het leven van de slaven. Maar zoals ook eerder werd betoogd in het theoretische kader kon humor groepsgrenzen markeren, als uitlaatklep fungeren voor opgekropte woede, alsmede een platform zijn om op een veilige manier kritiek te leveren en de onderdrukkers te bespotten. De typische Afro-Amerikaanse humor kan ook enigszins gezien worden als een vorm van verzet. Verzet door zich niet te conformeren aan hun lot maar voor zichzelf een wereld te creëren in welke hun onderdrukkers het onderspit delven, al was het maar in hun verhalen, grappen en anecdotes.

---

[26] Genovese E., *Roll Jordan roll,* 617.
[27] Idem 659.
[28] Forbes E., 'African resistance to enslavement: The nature and the evidentiary record', *Journal of black studies*, 23:1 (1992) 39-59, 55.

1.4 Samenvatting hoofdstuk 1

In dit hoofdstuk werd een aantal theoretische vraagstukken toegelicht waarop de rest van de *paper* gebaseerd zal worden. Allereerst werd één van de meest gangbare humortheorieën uiteengezet. Waarna er meer gericht gekeken werd naar de methodische problemen die er kunnen voorkomen bij het bestuderen van de Afro-Amerikaanse cultuur. In het kort werd de creoliseringdebat uiteengezet. Verder werd er ook enige aandacht besteed aan het ontstaan van de nieuwe Afro-Amerikaanse cultuur en de Afro-Amerikaanse humor die onderdeel is daarvan. Als laatste werd er een aantal humorfuncties uitgelicht en de mogelijkheid om de Afro-Amerikaanse humor als een vorm van verzet te beschouwen.

Hoofdstuk 2 Chronologie

2.1 Afro-Amerikaanse humorgeschienis.

Zoals betoogd werd in het eerste hoofdstuk is een groot deel van de Afro-Amerikaanse cultuur te herleiden tot verschillende West-Afrikaanse culturen. Ondanks dat er gesproken wordt van een heterogene groep zijn er cultuurelementen aanwezig die in het hele West- en Centraal-Afrikaanse gebied voorkwamen, zoals de *tricksters* verhalen.

De *tricksters* verhalen bij de Afro-Amerikanen hadden hun wortels in het Afrikaanse moederland. In West en Centraal Afrika waren de *tricksters* verhalen een manier om informatie door te geven. Ruwweg kan gezegd worden dat het West-Afrikaanse gebied bevolkt was door verschillende groeperingen, elk met zijn eigen cultuur en tradities. Deze culturen en tradities verschilden enigszins van elkaar maar op metaniveau waren er wel gelijkenissen te zien tussen die verschillende culturen met name op het gebied van godsdienst. Hierbij moet gedacht worden aan het geloof in magische krachten of het bestaan van polytheïstische religies. Verder kunnen de Pan-West-Afrikaanse culturen gekenmerkt worden als schriftloze culturen.[29]

Binnen de West-Afrikaanse culturen waren mondelinge overleveringen de manier om kennis en ervaring door te geven. Hierdoor ontstond in de West-Afrikaanse regio's een sterke orale cultuur. Kennis en ervaring werden gegoten in verhalen die van generatie op generatie werden doorverteld. Voor specialistische kennis waren er specialisten die de kennis tot zich namen en weer verder doorgaven aan een volgende specialist. Hierbij moet gedacht worden aan voorschriften voor rituelen en kennis over geneeskrachtige planten.

Naast deze specialistische kennis waren er ook verhalen voor het gewone stamlid. Voor deze verhalen was geen speciale voorkennis noodzakelijk.[30] Deze *tricksters* verhalen hadden voornamelijk als functie de toehoorders te vermaken. De verhalen werden s'avonds verteld wanneer al het werk was verricht en de mensen bijeen kwamen. Door middel van dans, zang, muziek en de *tricksters* verhalen vulden ze hun vrije tijd.

Deze *tricksters* verhalen waren opgebouwd rond de avonturen van fysiek zwakkere dieren die middels hun sluwheid de fysiek sterkere dieren overwonnen.[31] Door de sterkere dieren te misleiden konden ze aan eten komen of wraak nemen voor gedane schade. Deze

[29] Mintz, Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur*, 5.
[30] Ogunpolu T., 'Pathos and humor, two features of some Yoruba tale', *Fabula* 16:1 (1975) 1-19, 1.
[31] Levine L., *Black culture and black consciousness. Afro-American folk thought from slavery to freedom*, (New York/Oxford, 1977) 106.

verhalen hadden als boodschap dat het beter was om slim te zijn dan sterk. De sterke dieren kwamen immers altijd als de verliezers uit de bus.

De figuren in de *tricksters* verhalen waren nagenoeg allemaal dierlijke personages. Er zijn drie categorieën dieren te onderscheiden in de verhalen.[32] De fysiek sterkere dieren, de fysiek zwakkere dieren en de dieren die het slachtoffer werden van de sterkere of de zwakkere dieren. De spin, de haas en de landschildpad waren de fysiek zwakkere dieren die het opnamen tegen de fysiek sterkeren. De fysiek sterkere dieren waren de leeuw, de vos en de luipaard. Allemaal dieren die een agressieve uitstalling hadden. De derde categorie bestinden uit sterke dieren die meer als dom werden beschouwd zoals de koe en de olifant. Deze laatste groep kan als machteloos worden getypeerd.

De hoofdfiguren binnen deze verhalen verschilden per regio. Bevolkingsgroepen die op de graslandgebieden woonden hadden andere helden dan groeperingen die in een bosrijke omgeving woonden. Voor de Yoruba stam uit Nigeria waren de haas en de landschildpad de belangrijkste figuren. Terwijl voor de Akan-volk uit Ghana, die meer in de bossen leefden, de spin de hoofdrol vormde in de *tricksters* verhalen.[33]

Binnen de West-Afrikaanse cultuur speelden de verhalen een ambivalente rol.[34] Ten eerste werden ze getypeerd als verhalen die geen betekenis hadden. Hun enige functie zou volksvermaak zijn. Maar bij bestudering van de verhalen komen West-Afrikaanse folklore-onderzoekers tot de conclusie dat er meer schuilgaat achter die verhalen. De verhalen hadden een sterk moraliserend karakter. De held van die verhalen was niet per definitie goed. Hij was eerder een berekenende figuur die alles in werking stelde om zijn doel te bereiken. Door middel van leugens, deceptie en soms moord probeerde hij zijn doel te bereiken. De helden of eerder schelmen opereerden op de grens van de toelaatbare normen en waarden van hun samenleving. Door hun soms negatieve handelingen wezen ze spelenderwijs op de heersende taboes en regels die als norm golden. Door de heersende regels te overtreden konden deze helden laten zien wat niet toegestaan was.[35]

Met de komst van de zwarte slaven naar Amerika kwamen ook elementen van hun culturen mee naar de Nieuwe Wereld. Hierbij waren het met name de ideeën en tradities die meekwamen. Zoals in het theoretisch kader al werd betoogd konden de slaven geen materiele bezittingen meenemen. Die werden ze ontnomen. Hun kennis over de Afrikaanse tradities en

---

[32] Ogunpolu T., 'Pathos and humor', 11.
[33] Vecsey C., 'The exception who proves the rule: Ananse the Akan trickster', *Journal of religion in Africa*, 12:3 (1981) 161-177, 162.
[34] Watkins M., *On the Real Side: Laughing, Lying, and Signifying—The Underground Tradition of African-American Humor that Transformed American Culture, from Slavery to Richard Pryor*, (New York, 1995) 75.
[35] Ogunpolu T., 'Pathos and humor', 1.

religies bood hun echter houvast in de Nieuwe Wereld. Hier waren de wijdverspreide Afrikaanse *tricksters* verhalen ook een voorbeeld van. Omdat er over het hele gebied waar de slaven vandaan kwamen een soortgelijke orale cultuur bestond kon die als algemeen fundament fungeren voor de nieuw te ontwikkelen Afro-Amerikaanse cultuur.

De *tricksters* verhalen die in Afrika amusement als doel hadden alsmede het overbrengen van normen en waarden, kregen een extra dimensie in de Nieuwe Wereld.[36] De verhalen werden de manier waarop de slaven veilig kritiek konden uiten. Middels deze verhalen konden ze hun meesters bespotten zonder angst om gestraft te worden.[37] De verhalen werden aangepast aan de nieuwe situatie en kregen een nieuwe functie in de Nieuwe Wereld.

In Suriname, op Curaçao en Jamaica speelde de Akan-*trickster* de spin *Ananasee* de hoofdrol.[38] Deze spin raakte verzeild in allerlei avonturen waar hij middels sluwheid en misleiding zijn opponenten overwon. De spin *Ananasee,* of Nanzi in de Nieuwe Wereld werd gedreven door een tweetal dingen. Ten eerste door zijn drang om te overleven en ten tweede om het behoud van zijn waardigheid ten opzichte van de fysiek sterkere dieren.[39] Beide werden bereikt door de sterkere figuren in het verhaal te misleiden. Deze *tricksters* verhalen speelden een grote rol binnen de Afro-Caribische cultuur van de genoemde eilanden en land. Dit spin-karakter, welke zijn wortels had binnen het Akan-volk van Ghana, paste zich aan de nieuwe situatie op de eilanden aan en werd een middel waarmee de slaven kritiek konden leveren op hun benarde situatie. Door zichzelf de rol van de fysiek zwakkere dieren toe te eigenen en de slaveneigenaar de rol van de fysieke sterkere te geven was deze verhaalvorm een middel om de blanken te bespotten. Omdat de fysiek zwakkere spin het wint van de fysiek sterkere figuren zoals de tijger, leeuw of de koning konden de onmachtige slaven voor heel even de machtige blanken bestempelen als verliezers. De onmachtige kon het machtige dier misleiden door zijn superieure slimheid.

In Amerika ontstonden ook soortgelijke verhalen. Hierin was vooral het konijn de *trickster*. De spin Nanzi van het Caribische gebied speelde een marginale rol in Amerika. Alleen in de staten Georgia en South Carolina waren de spinverhalen bekend, hoewel enigszins aangepast. De mannelijke Nanzi kreeg een vrouwelijke identiteit genaamd, Aunty Nancy of Ann Nancy.[40]

---

[36] Idem 12.
[37] Levine, *Black culture,* 321.
[38] Idem 103.
[39] Vecsey, 'The exception who proves the rule', 172.
[40] Levine, *Black culture,* 105.

De belangrijkste figuur binnen de Afro-Amerikaanse folklore was het konijn genaamd Brer Rabbit.[41] De brer stond voor *brother* oftewel broer. Hij was de gangmaker van de vele verhalen. Hij raakte verzeild in allerlei avonturen waar zijn leven soms gevaar liep. Door zijn sluwheid en slimheid kon hij altijd wel weer aan de problemen ontsnappen. Door de sterkere dieren te misleiden en te manipuleren kwam hij telkens weer als de overwinnaar uit de bus komen.

De verteltechniek van deze verhalen was zeer complex. De verhalen waren niet alleen maar een droge overdracht. De verteller was een artiest die middels intonatie en accent-veranderingen elk personage een eigen identiteit gaf. Verder werden ook gebeurtenissen in de verhalen gecomplimenteerd met veel mimiek en lichamelijke bewegingen. Middels hand-geklap en hoofdbewegingen werden gebeurtenissen in het verhaal uitgebeeld en geaccentueerd.[42] Dit maakte de Afro-Amerikaanse humor een zeer levendig vertelvorm.

De *tricksters* verhalen was een middel waarmee de slaven besmuikt kritiek konden leveren op de slechte situatie.[43] Door zich te identificeren met de held van het verhaal het konijn of de spin konden ze voor even de situatie omdraaien. Niet de slavenmeesters die vertegenwoordigd worden door de fysiek sterkere dieren waren de winnaars maar de slaven, gerepresenteerd door de zwakkere dieren. De machtigen werden onmachtig en de onmachtige machtig.[44]

Het humoristische aspect van de *tricksters* verhalen lag in de omdraaiing van de rollen.[45] De *tricksters* verhalen komen ook overeen met de eerder besproken *incongruity*-theorie. Hierbij wordt humor uitgelegd als wanneer twee tegenovergestelde onderwerpen, situaties of uitspraken die met elkaar in verband worden gebracht. De nieuwe ontstane situatie krijgt een onvoorziene wending waarbij er een absurde situatie ontstaat die voorheen niet te verwachten was. Niet het zwakkere personage delft het onderspit maar tegen de verwachtingen in juist het sterke personage.

Deze omdraaiing van de rollen zorgde ervoor dat de slaven voor even het idee hadden dat zij de superieuren waren. De machtige meesters werden als inferieur afgeschilderd. Deze *trickster* verhalen fungeerden ook als een uitlaatklep voor de slechte behandeling van de machtigen. Hoewel de machtigen niet openlijk werden bespot was het voor de slaven zelf wel duidelijk dat de *trickster* een metafoor was voor de slaaf en het fysiek sterkere dier een

---

[41] Watkins, *On the real side*, 72.
[42] Levine, *Black culture*, 88.
[43] Gordon, 'Humor in African American discourse', 259.
[44] Levine, *Black culture*, 113.
[45] Idem 301.

metafoor voor de onderdrukker. Tevens diende deze humorvorm als een middel om opgekropte agressie te verwerken en de groepsgrenzen te markeren. Degenen die de dubbele betekenis van het verhaal konden begrijpen, de slaven, behoorden tot de wij–groep. Dit terwijl voor de blanken de achterliggende betekenis achter de Brer Rabbit verhalen niet te bevatten was.[46]

In de *tricksters* verhalen zien we wat Genovese als een mogelijke vorm van verzet zag. Dit omdat de wijdverspreide *tricksters* verhalen de groepsgrenzen markeerden en de onderdrukkers bespotten. Tevens boden de verhalen een tegengewicht voor de psychologische druk die de slaveneigenaren op hun ondergeschikten uitoefenden om zich aan te passen aan zijn wil. De directere vormen van verzet zoals de *Day-to-Day resistance* zijn indirect ook te koppelen aan de *tricksters* verhalen. Dit had met name te maken met de zienswijze van de blanke mensen op de vermeende inferioriteit van de zwarte.

Voor de blanken waren de Brer Rabbit verhalen een bewijs van de minderwaardigheid van de zwarte mens. De beeldvorming over de vermeende inferioriteit van de zwarte mens vertaalde zich naar de beeldvorming over de cultuur van de Afrikanen. De Afrikanen hadden in de ogen van de blanken geen echte cultuur. Omdat de Afrikanen niet over de mentale capaciteiten zouden beschikken, zouden ze ook geen eigen cultuur kunnen ontwikkelen. Door de vermeende inferioriteit van de Afrikanen en dus het ontbreken van een cultuur, werden de Afrikaanse cultuuruitingen niet als zodanig beschouwd. De Afrikaanse cultuuruitingen werden gezien als primitief en het gedrag van de slaven als kinderlijk. Dit beeld over de zwarte mens werd dermate gepropageerd dat zelfs zwarten deze ideeën en ideologieën voor waarheid aannamen. Onderstaand fragment is afkomstig uit een boek uit 1901 van een zwarte noorderling die meende dat het zwarte ras van een lager niveau was.[47]

'[...] *the inferiority of the negro in mind, morals, judgment, and character is such that there is no doubt that some very plausible confirmatory evidence of the justness of the simian theory of human origin might be derived from a close inspection of his demeanor. For example, the animated negro is a frisky, frothy creature of overflowing frivolity in speech and action* [...].'[48]

---

[46] Watkins, *On the real side*, 65.
[47] Thomas, W. H. *The American Negro what he was, what he is, and what he may become. A critical and practical discussion*, (New York/Londen, 1901) 120. Vindplaats: http://docsouth.unc.edu/church/thomas/thomas.html (30-07-2006).
[48] Thomas, *The American Negro what he was, what he is*, 120, Vindplaats: http://docsouth.unc.edu/church/thomas/thomas.html (30-07-2006).

Bovenstaand beeld over de zwarte mens kan als algemeen aanvaard worden beschouwd door de toen gemiddelde blanke Amerikaan. De zwarte mens was in de ogen van velen mentaal onderontwikkeld. Het zwarte wezen was alleen maar uit op zijn lichamelijke bevrediging en daar was vrolijkheid en zorgeloosheid het bewijs van. De beeldvorming van de vrolijke, conformistische slaaf zorgde ervoor dat er een karikaturaal beeld ontstond van de Afro-Amerikanen. Hierbij werden enkele vermeende uiterlijke kenmerken zoals dikke lippen en een platte neus samengevoegd en er ontstond het beeld van het sambo-personage. Dit Sambo-personage werd het stereotype van de vrolijke plattelandse zwarte die het beeld over de naïeve Afro-Amerikanen bleef beheersen tot in de late twintigste eeuw. De sambo werd de paljas van de Amerikaanse cultuur.[49] Overal werd de sambo gezien als een grappige onnozele figuur.

De beeldvorming over de sambo figuur werd door de blanken gebruikt om aan te tonen dat de slaven niet klaar waren voor hun vrijheid. Tevens gaf de vrolijkheid van de sambo slaaf aan dat de leefomstandigheden niet zo slecht waren als de abolitionisten beweerden. Maar ook de Afro-Amerikanen waren gebaat bij het behoud van dat stereotype beeld. Recentelijk onderzoek naar het sambo-beeld plaatst het gedrag als zodanig als een overlevingsstrategie.[50] Door zich van de domme te houden konden de slaven bestraffing ontlopen als iets misging tijdens de werkzaamheden.

Het toe-eigenen van de sambo karaktertrekjes gaf ook andere voordelen aan de slaven. Door zich van de domme te houden konden ze gemakkelijker hun eigenaren misleiden en verzet plegen. Het sambo-zijn werd een masker van waarachter de slaven vrijelijk konden handelen. Verder was het een gewiekste manier om hun eigenaar besmuikt te bespotten zonder angst voor repercussies. Het volgende vraaggesprek tussen een slaaf en een meester illustreert de mogelijkheden die de slaven hadden om de meesters te bespotten. Door zich van de domme te houden konden ze ongestraft de meester beledigen.[51] Of dit vraaggesprek ooit echt heeft plaats gevonden is niet duidelijk. Het vraaggesprek werd opgetekend door Peter Randolph (1825?-1897), een weggelopen slaaf die later dominee werd. Het gesprek tussen de slaaf Pompey en de slaveneigenaar begint wanneer de slaveneigenaar aan zijn slaaf vraagt hoe hij er uit ziet.

"Pompey, how do I look?"

---

[49] Boskin J., *Sambo: The Rise & Demise of an American Jester*, (New York, 1986) 10.
[50] Watkins, *On the real side*, 57.
[51] Cowan W., 'Plantation comic modes', *Humor*, 14:1 (2001) 1-24. 9.

"Oh, massa, mighty!"

"What do you mean by 'mighty', Pompey?"

"Why, massa, you look noble."

"What do you mean by 'noble'?"

"Why, sar, you look just like one lion."

"Why, Pompey, where have you ever seen a lion?"

"I seen one down in yonder field the other day, massa."

"Pompey, you foolish fellow, that was a jackass."

"Was it, massa? Well, you look just like him."[52]

In bovenstaande grap zien we hoe de slaaf zijn meester via een slimme manier uitmaakte voor *jackass*. Deze tekst laat ook meteen de dubbelzinnigheid zien van de Afro-Amerikaanse humor. Aan de ene kant lijkt het alsof de slaaf niet al te slim was. Hij werd steeds gecorrigeerd door de 'slimmere' blanke maar schijn bedriegt. Pompey heeft zijn meester middels het sambo-masker gemanipuleerd om zichzelf voor *jackass* te betitelen. In deze laatste woord zit ook een dubbele betekenis. In de context van bovenstaande vraaggesprek is *jackass* een mannelijke ezel terwijl hetzelfde woord ook sukkel of stommerik betekent.

Zoals in bovenstaande grap over Pompey al naar boven kwam maakten de slaven gebruik van de taal om de meesters voor gek te houden. Dit deden ze op een aantal manieren. Een veel gebruikte methode was door opdrachten van de meesters letterlijk op te vatten.[53] Door deze interpretatie konden de slaven de opdracht verkeerd uitvoeren en toch de mogelijkheid behouden om de meesters tegen te werken. Dit deden ze door zich voor de domme te houden. Een andere manier waarop de slaven middels taal de werkzaamheden op een plantage traineerden was door instructies voor de helft te doen lijken begrijpen. Dit vooral door over te laten komen dat ze de Engelse instructietaal niet begrepen. Hetgeen ze onderstreepten door zelf de standaard Engels zeer gebrekkig te spreken. Het verbasterde Afro-Amerikaanse Engels en de vermeende moeite om iets te leren voedde het beeld van de inferioriteit van de zwarte mens, maar was dat allerminst.[54]

---

[52] Randolph P., *From Slave Cabin to the Pulpit. The Autobiography of Rev. Peter Randolph: the Southern Question Illustrated and Sketches of Slave Life,* (Boston, 1893) 199. vindplaats: http://docsouth.unc.edu/neh/randolph/randolph.html
[53] Levine, *Black culture,* 310.
[54] Levine, *Black culture,* 145.

Beheersing van taal was in Afrika al een belangrijk onderdeel van de West-Afrikaanse cultuur. Zoals in het theoretisch kader al werd uiteengezet over de bestaande orale cultuur in West-Afrika. Deze orale cultuur die naar de slavenkoloniën werd meegetransporteerd bleef een belangrijke manier waarop de slaven communiceerden. Mede omdat lezen en schrijven voor lange tijd verboden waren, waren de slaven toegewezen op hun meegebrachte orale traditie. Iemand die goed kon spreken werd zeer hoog gewaardeerd in de Afro-Caribische wereld. Het was een teken van wijsheid en bekwaamheid[55]. Uit die traditie van spreken ontstond ook het verbale spelletje *dozens* waarin tegenstanders elkaar verbaal de grond inboorden. Schertsend werd deze vorm van woordenspel ook wel eens Afro-Amerikaans *scrabble* genoemd.

Het aangehaalde voorbeeld van Pompey, een directere vorm van belediging van de machtige blanken kwam op tussen het midden van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw[56]. Voor die tijd waren er volgens de geraadpleegde literatuur weinig gevallen van dit soort grapjes bekend. Echter hier moet wel een kanttekening bij geplaatst worden. William Cowan schrijver van het artikel, 'Plantation comic modes', *Humor,* 14:1 (2001), suggereert dat deze verhalen waarschijnlijk lang voor de negentiende eeuw bestonden. Echter uit angst voor repercussies werden deze verhalen niet verteld in het bijzijn van blanken en daardoor niet werden opgenomen in geschriften uit die tijd.[57]

In bovenstaande grap van Pompey zien we een ander aspect van verzet die tot de categorie *Day-to-Day resistance* kan worden gerekend. Zoals gezegd konden de slaven door zich de Sambo karaktertrekjes eigen te maken bewust de plantagewerkzaamheden traineren of de werkzaamheden teniet te doen. Het Sambo-masker bood de slaven een manier om besmuikt verzet te plegen. Hier ging het niet om het politieke verzet of rebellie maar om wraak en verbetering van de eigen leefomstandigheden.[58] Slaven opstanden als politiek verzet, kwamen tot de afschaffing van de slavernij slechts twee keer voor in de Verenigde Staten en beide keren werden ze genadeloos neergeslagen. Zoals al eerder betoogd was openlijke rebellie en politiek verzet niet mogelijk omdat de blanken demografisch gezien in de meerderheid waren en over veel machtsmiddelen beschikten om de slaven onder controle te houden.

---

55 Cowan W., 'Plantation comic modes', 11.
56 Watkins, *On the real side,* 75.
57 Cowan W., 'Plantation comic modes', 15.
58 Levine, *Black culture,* 122.

2.2 Humor tijdens en direct na de afschaffing van slavernij.

De opkomst van de directere grappen en de groeiende groep vrije zwarten lijken een verband met elkaar te hebben. De blanken hadden minder greep op deze groep dan op de slaven die afhankelijk waren van hun eigenaren. Hierdoor was het voor de vrije zwarten mogelijk om de blanke bevolking openlijk te bespotten. De eerder besproken dierlijke *tricksters* verhalen leken niet meer nodig. Brer Rabbit werd vervangen door menselijke Afro-Amerikaanse figuren met de generieke naam John, Jack of Pompey. Deze figuur werd de *trickster* die middels misleiding en sluwheid de Massa (*master)* misleidt en bedriegt.[59]

Tijdens de Amerikaanse burgeroorlog van 1861-1865 raakte de directe bespotting van de blanken in een stroomversnelling. De Amerikaanse burgeroorlog werd gevoerd tussen de noordelijke staten en de zuidelijke staten en het twistpunt was de afschaffing van de slavernij. De noordelijke staten eisten van de zuidelijke staten dat ze de slavernij afschaften, iets wat voor de zuidelijke staten onbespreekbaar was. Hierdoor liep dit conflict tussen de noordelijke staten en de zuidelijke staten op tot een burgeroorlog. In deze burgeroorlog kwamen de noordelijke staten als winnaar uit de bus en konden zodoende de afschaffing van de slavernij afdwingen.

Niet langer waren de slaven het bezit van een almachtige ander. Hierdoor konden ze ook makkelijker hun voormalige meester bespotten. Dit laatste is te zien in de talrijke grappen die rond die tijd ontstonden.[60] Eén daarvan was de bespotting van de meesters die hun woonplaats uitvluchtten toen duidelijk werd dat de noorderlingen de overhand kregen. Dit laatste is te zien in onderstaande tekst van 9 november 1861, een paar dagen nadat de noordelijke troepen een dorp in South Carolina innamen.

> *"$500 reward .- Rund away from me on de 7th ob this month, my massa Julian Rhett. Massa Rhett am five feet 'leven inches high, big shoulders, brack har, curly shaggy wiskers, low forehead an' dark face. He make big fuss when he go' mong de gemmen, he talk ver big and use de name ob de Lord all de time. Calls heself "suddern gemmen," but I s'pose will try now to parse heself as brack man or mullater. Massa rhett has deep scar on his shoulders from a fight, scratch 'cross de left eye, made by my Dinah when he tried to whip her. He neber look people in de face. I more dan spec he will make track for Bergen kounty, in de furrin land ob Jarsey whar I 'magin he hab a few friends.*

[59] Watkins, *On the real side,* 79.
[60] Cowan, 'Plantation comic modes', *Humor*, 10.

I will gib four hundred dollars for him if alive, an' five hundred if anybody will show him dead. If he cum back to his kind niggers widout much truble, dis chile will receive him lubingly. SAMBO RHETT'.[61]

In bovenstaande tekst werden de rollen omgedraaid. Waar voorheen de slaveneigenaren advertenties plaatsten ter opsporing van hun weggelopen slaven gebeurde nou juist het omgekeerde. Niet de slaaf werd gezocht maar de slavenmeester was zoek. Hierbij werden de meesters aangepakt op hun vermeende slechte eigenschappen zoals het onnodig spreken in naam van God, alsmede hun gelijkenis op een mulat. Tevens werden littekens uitgebreid beschreven. Alle waren items van opsporingsberichten van weggelopen slaven tijdens de slavernij.

Ook kwamen er directere confrontaties tussen slaven en hun meesters waarbij de ex-slaaf zijn oude meester openlijk bespotte.[62] Na de afschaffing van de slavernij hadden de meesters hun slaven nodig om op de plantages te werken. De oude slaveneigenaren benaderden hun ex-slaven om bij hen in dienst te treden. De tal van satirische antwoorden op die verzoeken zijn te vinden in menige slaven narratieven uit die tijd. Zo was er de brief aan een ex-slaaf Jourdon Anderson die door zijn oud-meester verzocht werd om terug te keren en in dienst te treden. Jourdon werd een salaris en een goede behandeling beloofd. Op het verzoek van zijn meester antwoordde Anderson negatief. Hij kon het in zijn brief ook niet nalaten zijn oude eigenaar openlijk te beledigen en te bespotten. Tevens eiste hij het geld op voor de periode waarin hij en zijn vrouw als slaaf werkzaam waren.[63] (brief van Jourdon Anderson bijlage 2)

De humorvorm die tijdens en direct na de burgeroorlog ontstond gaf de veranderde machtsverhouding tussen de oude slaven en hun voormalige slaveneigenaren aan. Niet langer waren de voormalige slaven bang voor hun oude eigenaren. Het noordelijke leger kon zelf verheugen op steun van de bevrijde of weggelopen slaven die samen met de noorderlingen gingen vechten tegen het zuidelijke milities. De directe militaire confrontatie van de slaven met het zuidelijke leger die de belangen van hun voormalige eigenaren behartigde, kan gezien

[61] Sterling P. (ed.), *Laughing on the outside: the intelligent white reader's guide to Negro tales and humor*, (New York, 1965) 71.
[62] Watkins, *On the real side*, 79.
[63] Sterling, *Laughing on the outside*, 222.

worden als een vorm direct politieke verzet tegen hun voormalige eigenaren en het slavernijsysteem in het algemeen.[64]

2.3 Humor tijdens de Jim Crow tijdperk

Nadat de burgeroorlog werd gewonnen door de noordelijke staten werd slavernij officieel afgeschaft. De Afro-Amerikaanse bevolking werden officieel gezien als burgers voor de wet. Echter bovenstaande situatie was niet helemaal de werkelijkheid. De Afro-Amerikanen bleven ondergeschikt aan de blanke bevolking. De eerder aangehaalde Peter Randolph schreef in zijn autobiografie over een confrontatie met een blanke vrouw die negatief dacht over de vrijgemaakte slaven. Door zijn rappe en bijdehante antwoord kon hij de blanke vrouw voor gek zetten en haar confronteren met de andere kant van slavernij.

"[...] *she had an "old Anty"-- referring to an old colored woman by name--that the "Yankee" had set free; but now she was poor and suffering for the necessities of life. I asked her, about how much money did she think this colored woman to whom she referred, had earned for her during her time of enslavement. "Well," said she, "likely some thousands." This remark caused me to say: "Then, madam, she is entitled to her earnings, is she not?" She expressed herself to the effect that she believed the colored people were made servants for the white people.*"[65]

Bovenstaande openlijke bespotting van een blanke was toen zelfs niet zonder gevaar. Iets verderop schreef dezelfde Peter Randolph over zijn discussie met de blanke vrouw.

"*I was informed that when her husband came home, she told him that a "negger Yankee" had been in her yard, and about what I had said to her. He expressed himself as being indignant, and regretted that he was not present, so that he might introduce me to the toe of his boot. Of course I avoided that yard in the future.*"[66]

---

[64] Hughes L., *From Bondage to Freedom. The institution of slavery as seen on the plantation and the in the home of the planter.* (Milwaukee, 1897) 154. Vindplaats: http://docsouth.unc.edu/fpn/hughes/hughes.html

[65] Randolph P., *From Slave Cabin to the Pulpit,* 99. Hughes L., From Bondage to Freedom. The institution of slavery as seen on the plantation and the in the home of the planter. (Milwaukee, 1897). 157. http://docsouth.unc.edu/neh/randolph/randolph.html

[66] Randolph P., *From Slave Cabin to the Pulpit,* 100. Vindplaats: http://docsouth.unc.edu/neh/randolph/randolph.html

Het aangehaalde fragment toont meteen ook aan in welke situatie de "vrije slaven" moesten zien te overleven. Hoewel de Afro-Amerikanen bij wet gelijke burgers waren, waren ze dat niet in de ogen van het blanke deel van de bevolking. De beeldvorming over de ondergeschiktheid zwarte mens kon niet weggenomen worden door de afschaffing van de slavernij.[67] In het zuiden van de Verenigde Staten kwam veel weerstand tegen de Afro-Amerikaanse burgers. Alles werd in werking gesteld om de zwarte bevolking zoveel mogelijk onder controle te houden. Hierbij werden zwarte mensen vermoord en mishandeld door groepen blanken. Zij meenden het recht te hebben om de zwarten te onderdrukken. In dezelfde tijd werd ook de Ku Kluks Klan opgericht. Deze groepering bestaande uit blanken had als doelstelling de blanke bevolking te beschermen tegen de "barbaarse" zwarten.[68]

Behalve de gewelddadige groeperingen die ten strijde trokken tegen de zwarten was er ook de roep van blanken om speciale wetten. Deze wetten moesten de zwarte bevolking onder controle houden en de blanke bevolking beschermen. Onder de leus "*equals but separated*" moesten deze wetten de zwarte bevolking weerhouden van de publieke voorzieningen. Tien jaar na de afschaffing van de slavernij ontstond een hernieuwde tweedeling in de maatschappij in alle zuidelijke staten.[69] Deze wetten die in 1877 gingen gelden kregen de naam de 'Jim Crow wetten'.

De Jim Crow wetten legden grote restricties op voor het zwarte deel van de zuidelijke bevolking. Door deze wetten werden de zwarten tweederangsburger.[70] Alle publieke voorzieningen werden gescheiden. De blanke mens en de zwarte mens moesten niet in contact met elkaar komen. Elke bevolkingsgroep kreeg zijn eigen voorzieningen.

In deze tijden werd humor weer gebruikt om de situatie enigszins te normaliseren. Niet langer waren de grappen gericht op het plantageleven maar kregen als centrale thema het racisme dat gepropageerd werd. De Afro-Amerikaanse humor paste zich wederom weer aan de situatie aan in welke de zwarte bevolking zich bevond. De *Massa*, de eigenaar van de plantages, werd vervangen door Mr. Charlie. Mr. Charlie ging de blanke onderdrukker representeren. In deze grappen werden wederom de *trickster* technieken toegepast waarmee het zwarte personage de blanke onderdrukker middels zijn sluwheid en slimheid in de maling

---

[67] Pierce, Y., 'Her refusal to be recast(e): Annie Burton's narrative of resistance', *The Southern Literary Journal,* 36:2 (2004) 1-12, 2.
[68] Watkins, *On the real side,* 122.
[69] Idem 139.
[70] Idem 123.

nam.[71] In onderstaande grap werden de gevolgen van de Jim Crow wetten op de hak genomen.

'A Negro walked into a restaurant he was passing because it seemed like a perfectly good place and, besides, it was dinner time. He found a seat and the waitress, after ignoring him for the proper length of time, stopped by his table and said in a dull voice:

"We don't serve Negroes here"

"That's all right," said the would-be diner, "I couldn't eat one anyway." '[72]

Een andere wijze waarop de Afro-Amerikanen het racisme en hun achtergestelde positie uitten was door de blanke bevolking als dom af te schilderen. De slechtere voorzieningen voor de Afro-Amerikanen werden in de grappen gebruikt om kritiek te leveren op hun tweederangsburgerschap. De volgende grap geeft haarfijn aan hoe het zwarte deel van de bevolking achtergesteld werd door de blanke machthebbers. Humor werd gebruikt om de irrationale en racistische opvattingen van de blanke machtshebbers uit te beelden. De grap speelde zich af tijdens een vergadering van een zuidelijk stadsbestuur waarbij het budget voor het renoveren van de stadsscholen werd besproken. Het budget was vijfentachtigduizend dollar dat toevallig noodzakelijk was om het blanke schoolgebouw te renoveren. Voor de zwarte school zou dan niks overblijven. Tijdens de vergadering stelde de directeur van de zwarte school de vraag: "*do you mean to tell me that it is going to take all of that $85.000 to fix up the white school so the white children can set a decent education?*" Waarop het stadsbestuur beantwoordde dat, dat helaas het geval zou zijn. De schooldirecteur van de zwarte school reageerde daarop. "*Then take it, gentlemen, take it cause if there's anything we Negroes need in this town, its educated white men.*"[73]

Na de komst van de Jim Crow wetten was er een verandering zichtbaar in de humor van de Afro-Amerikanen. Afro-Amerikaanse humor paste zich aan aan de nieuwe situatie. De slaveneigenaar werd vervangen door de nieuwe blanke onderdrukker. Hetzij overheidsinstituties, restauranthouders en racistische personen, maar de humor veranderde niet van vorm. Het bespotten van onderdrukkers bleef een rol spelen in de Afro-Amerikaanse humorcultuur.[74]

---

[71] Levine, *Black culture,* 343.
[72] Sterling, *Laughing on the outside,* 206.
[73] Idem 88.
[74] Boskin J., *The humor prism in the 20 th century America.* In: idem, *African-American humor: Resistance and retaliation,* (Detroit, 1997). 145-158. 150

Afro-Amerikaanse humor bleef ervoor zorgen dat de Afro-Amerikanen hun groepsgrenzen konden blijven markeren.[75] Tevens diende het bespotten van de discriminerende Jim Crow wetten en de blanken die zich op deze wetten beriepen als een vorm van uitlaatklep voor de benarde situatie in welke de Afro-Amerikanen zich bevonden.[76] Een koppeling tussen Afro-Amerikaanse humor en het politieke verzet, was er direct na de slavernij en in het begin van de twintigste eeuw niet duidelijk zichtbaar. Een mogelijke verklaring zou kunnen zijn dat Afro-Amerikanen niet meer gebonden waren aan hun plantages en dus konden verhuizen naar andere gebieden. Iets wat ook massaal plaatsvond. Deze migratie van Afro-Amerikanen van het zuidelijke platteland naar de noordelijke steden staat te boek als de *Great Migration.* Aangetrokken door werk en een tolerantere samenleving ten overstaan van de zwarten, emigreerden tussen 1910-1930 miljoenen Afro-Amerikanen van het zuidelijke gebied naar de noordelijke steden[77].

De migratie van het zuidelijke platteland naar de noordelijke steden beïnvloedde op zijn beurt het karakter van de grappen van de Afro-Amerikanen. Niet langer waren alleen de plattelandse personages onderdeel van de grappen van de Afro-Amerikanen. Het stadsleven bracht ook andere personages in de Afro-Amerikaanse cultuur. Hierbij moet gedacht worden aan zwervers, pooiers en prostituees.

Hoewel in de noordelijke steden racisme minder voorkwam dan in het zuiden, bleef segregatie in de hele Verenigde Staten bestaan. Maar de nadruk van racisme was te vinden in de zuidelijke staten. De Jim Crow wetten die in het derde kwartaal van de negentiende eeuw opkwamen werden pas in 1968 volledig afgeschaft dankzij de *Civil Right Movement.* Tot die tijd behielden de zwarten een tweederangs positie in de Verenigde Staten in het algemeen en in de zuidelijke staten in het bijzonder.

---

[75] Levine, *Black culture,* 359.
[76] Levine, *Black culture,* 344.
[77] Steward, Tolnay, Beck, 'Racial violence and black migration in the American south, 1910-1930', *American sociological review,* 57:1 (1992) 104.

2.4 Samenvatting hoofdstuk 2

In de beginperiode van de slavernij moesten de slaven voorzichtig hun humor toepassen wanneer ze middels hun humor de onderdrukker wilden bespotten. Hiervoor maakten ze gebruik van de bestaande orale cultuur die afkomstig was uit West-Afrika en de verhalen die in West Afrika wijd verspreid waren, de *tricksters* verhalen. Na verloop van tijd toen er meer vrije zwarten in de samenleving kwamen, veranderde de aard van Afro-Amerikaanse humor. Waar voorheen de grappen in verhulde vorm over de domme blanken werden verteld werden de *tricksters* verhalen meer openlijk en de dierlijke personages werden vervangen door menselijke personages die de blanke man gingen representeren. Hoewel de ex-slaven meer vrijheden hadden, moesten ze wel nog steeds rekening houden met de macht en bevoorrechte positie van de blanken.

Pas na de afschaffing van de slavernij waren Afro-Amerikanen vrijer om de blanke onderdrukkers openlijker te bespotten. Waar voorheen gebruik werd gemaakt van dierlijke figuren en daarna meer algemene blanke fictieve menselijke personages, werd na de afschaffing van de slavernij ook de blanke onderdrukker zelf op de hak genomen. Niet langer was de Afro-Amerikaanse humor jegens de blanken algemeen besmuikt geformuleerd maar werd zeer persoonlijk tegen een bepaalde persoon in stelling gebracht. Echter totaal vrij waren de Afro-Amerikanen nog steeds niet in hun kritiek. Hoewel ze formeel geen eigendommen meer waren van blanke onderdrukkers, hadden de blanke meerderheid in de Verenigde Staten de macht in handen.

Vrij kort na de afschaffing van de slavernij werden er van overheidswege discriminerende wetten aangenomen die het zwarte deel van de bevolking verlaagde tot een groep tweederangsburgers. Deze wetten zorgen ervoor dat de zwarte bevolking tot ver in de twintigste eeuw gediscrimineerd werden. Tijdens die periode werd humor ook gebruikt om kritiek uit te oefenen. Hoewel de humor heel persoonlijk gericht was tegen een tegenstander vertoonde de wijze waarop de Afro-Amerikaanse humor werd in gezet in de late negentiende eeuw veel gelijkenissen met de *tricksters* verhalen van de achtiende en negentiende eeuw. Hierbij moet gedacht worden aan het afschilderen van de blanke onderdrukker als dom en de zwarte mens als slim.

Conclusie

Onderdeel van de nieuwe Afro-Amerikaanse cultuur was de humor die ontstond in de Verenigde Staten. Hoewel veel componenten ervan traceerbaar zijn tot de kusten van West-Afrika is de nieuwe ontstane humor een eigen unieke humorvorm. De ontstane humor werd voor een groot deel geschapen door de leefomstandigheden in welke de slaven terechtkwamen. In het kort kan gesteld worden dat de slaven in een racistische samenleving terechtkwamen, in welke ze zich aan rigide regels dienden te houden die door de blanke meerderheid aan hun opgelegd werden. Mede hierdoor ontstond er een humorvorm waarmee de slaven besmuikt kritiek konden geven op hun leefomstandigheden en hun behandeling.

De humor van de Afro-Amerikaanse ex-slaven veranderde mee met hun leefomstandigheden. Werkend op de plantages vertelden de slaven elkaar *trickster* verhalen waarin de rollen tussen machtige en onmachtige werden omgedraaid. Deze omdraaiing van de rollen zorgde ervoor dat de slaven voor even het idee hadden dat zij de superieuren waren. De machtige meesters werden als inferieur afgeschilderd. Deze *trickster* verhalen fungeerden ook als een uitlaatklep voor de slechte behandeling van de machtigen. Hoewel de machtigen niet openlijk werden bespot was het voor de slaven zelf wel duidelijk dat de *trickster* een metafoor was voor de slaaf en het fysiek sterkere dier een metafoor voor de onderdrukker. Tevens diende deze humorvorm als een middel om opgekropte agressie te verwerken en de groepsgrenzen te markeren. Degenen die de dubbele betekenis van het verhaal konden begrijpen, de slaven, behoorden tot de wij–groep. Dit terwijl voor de blanken de achterliggende betekenis achter de *Brer Rabbit* verhalen niet te bevatten was. Voor hen waren de *Brer Rabbit* verhalen een bewijs van de minderwaardigheid van de zwarte mens.

Afro-Amerikanen waren gebaat bij het behoud van het stereotype beeld dat zij dom zouden zijn, het was een overlevingsstrategie. Door zich van de domme te houden konden de slaven bestraffing ontlopen als iets misging tijdens de werkzaamheden. Het toe-eigenen van de sambo-karaktertrekjes gaf ook andere voordelen aan de slaven. Door zich van de domme te houden konden ze gemakkelijker hun eigenaren misleiden en verzet plegen. Het sambo-zijn werd een masker van waarachter de slaven vrijelijk konden handelen. Verder was het een slimme manier om hun eigenaar besmuikt te bespotten zonder angst voor repercussies.

De opkomst van een groeiende groep "vrije zwarten" zorgde ervoor dat meer directere grappen ontstonden. De blanken hadden minder greep op deze groep dan op de slaven die afhankelijk waren van hun eigenaren. Hierdoor was het voor de vrije zwarten mogelijk om de blanke bevolking openlijk te bespotten. De eerder besproken dierlijke *tricksters* verhalen

leken niet meer nodig. *Brer Rabbit* werd vervangen door menselijke Afro-Amerikaanse figuren met de generieke naam John, Jack of Pompey. Deze figuur werd de *trickster* die middels misleiding en sluwheid de *Massa* misleidt en bedriegt.

Na de Amerikaanse burgeroorlog van 1861-1865 raakte de directe bespotting van de blanken in een stroomversnelling. Niet langer waren de slaven het bezit van een almachtige ander. Hierdoor konden ze ook makkelijker hun voormalige meester bespotten. Eén geliefd onderwerp was het bespotten van de meesters die hun woonplaats uitvluchtten toen het duidelijk werd dat de noorderlingen de overhand kregen. Ook kwamen er directere confrontaties tussen slaven en hun meesters waarbij de ex-slaaf zijn oude meester openlijk bespotte. Na de afschaffing van de slavernij hadden de meesters hun slaven nodig om op de plantages te werken. De oude slaveneigenaren benaderden hun ex-slaven om bij hen in dienst te treden. De tal van satirische antwoorden op die verzoeken zijn ook te vinden in menige slavenvertellingen uit die tijd.

Door de Jim Crow wetten werden de zwarten (opnieuw) tweederangsburgers. Alle publieke voorzieningen werden gescheiden. De blanke mens en de zwarte mens moesten niet in contact met elkaar komen. Elke bevolkingsgroep kreeg zijn eigen voorzieningen. In deze tijden werd humor weer gebruikt om de situatie enigszins te normaliseren. Niet langer waren de grappen gericht op het plantageleven maar kregen als centrale thema het racisme dat gepropageerd werd. De Afro-Amerikaanse humor paste zich wederom aan de situatie aan in welke de zwarte bevolking zich bevond. De *Massa*, de eigenaar van de plantages, werd vervangen door *Mr. Charlie*. Humor werd gebruikt om de irrationale en racistische opvattingen van de blanke machtshebbers uit te beelden.

Tot slot paste de Afro-Amerikaanse humor zich aan, aan de massale migratie van het zuidelijke platteland naar de noordelijke steden. Niet langer waren alleen de plattelandse personages onderdeel van de grappen van de Afro-Amerikanen. Het stadsleven bracht ook andere personages in de Afro-Amerikaanse cultuur. Kortom, iedere nieuwe situatie was een aanleiding om de humor aan te passen.

Om antwoord te geven op de vraag: In hoeverre de Afro-Amerikaanse humor wel als een vorm van verzet kan worden gerekend, zal er meer diepgaand onderzoek verricht moeten worden. Hierbij moet gedacht worden aan kwalitatief onderzoek dat met name op primaire bronnen gestoeld moet worden. Uit de uiteengezette beknopte analyse kan vastgesteld worden dat de hypothese van humor als een vorm van verzet onderzoekbaar is en mogelijk interessante inzichten kan bieden in de studie naar vormen van verzet bij de Afro-Amerikanen. Immers middels humor konden de slaven zich voordoen als onnozele en

zodoende het werk op het plantages traineren en zelf voordeel halen door het sambo-masker op te zetten. Deze vorm van verzet de *day- to- day resistance* was een veel voorkomende vorm van verzet die toegepast werd door de slaven op de plantages. Deze vorm van a-poltieke verzet was gericht als wraak actie tegen de onderdrukker. De meer politieke vorm van verzet kwam minder vaak voor in de geschiedenis van de Afro-Amerikanen. Echter de vrijgemaakte slaven die hun ontvluchte meesters bespotten en tevens ook de kant kozen van de noordelijke legers kunnen gezien worden als uiting van politiek verzet.

Vrij kort na de afschaffing van de slavernij en met de komst van de Jim Crow wetten veranderde de Afro-Amerikaanse humorvorm. Hoewel de Afro-Amerikanen na de afschaffing van slavernij officieel vrije burgers waren moesten ze zich houden aan regels die speciaal vervaardigd werden om ze in hun vrijheid te beperken. Niet langer was het de blanke slaveneigenaar die zijn wil wilde doordrukken bij de zwarte mens. Hiervoor in de plaats was er de staat die het hele leven van de zwarte wilde regelen. Humor bood naast een vorm van kritiek ook een middel om de groepsverbanden te versterken en als uitlaatklep voor de slechte behandeling die de Afro-Amerikanen ondergingen.

Kortom de Afro-Amerikaanse humor was een middel om door de eeuwen heen kritiek te leveren op de allesoverheersende druk om te veranderen. Middels humor konden de Afro-Amerikanen hun groepsgrenzen markeren en tevens enigszins hun slechte behandeling en hun positie in maatschappij middels hun grappen en anecdotes normaliseren.

Bijlage 1

GEOGRAPHIC INDEX



Bron : http://docsouth.unc.edu/geographic/usmap.html (30-07-2006)

Bijlage 2

Dayton, Ohio
August 7, 1865

To my old Master,
Colonel P. H. Anderson,
Big Spring, Tennessee.

Sir. I got your letter, and was glad to find that you had not forgotten Jourdon, and that you wanted me to come back and live with you again, promising to do better for me than anybody else can. I have often felt uneasy about you. I thought the Yankees would have hung you long before this, for harboring Rebs they found at your house. I suppose they never heard about your going to Colonel Martin's to kill the Union soldier that was left by his company in their stable. Although you shot at me twice before I left you, I did not want to hear of your being hurt, and am glad you are still living. It would do me good to go back to the dear old home again, and see Miss Mary and Miss Martha and Allen, Esther, Green, and Lee. Give my love to them all, and tell them I hope we will meet in the better world, if not in this. I would have gone back to see you all when I was working in the Nashville Hospital, but one of the neighbors told me that Henry intended to shoot me if he ever got a chance.

I want to know particularly what the good chance is you propose to give me. I am doing tolerably well here. I get twenty-five dollars a month, with victuals and clothing; have a comfortable home for Mandy, – the folks call her Mrs. Anderson, – and the children – Milly, Jane, and Grundy – go to school and are learning well.... We are kindly treated. Sometimes we overhear others saying, "Them colored people were slaves" down in Tennessee. The children feel hurt when they hear such remarks; but I tell them it was no disgrace in Tennessee to belong to Colonel Anderson. Many darkeys would have been proud, as I used to be, to call you master. Now if you will write and say what wages you will give me, I will be better able to decide whether it would be to my advantage to move back again.

As to my freedom, which you say I can have, there is nothing to be gained on that score, as I got my free papers in 1864 from the Provost-Marshal-General of the Department of Nashville. Mandy says she would be afraid to go back without some proof that you were disposed to treat us justly and kindly; and we have concluded to test your sincerity by asking you to send us our wages for the time we served you. This will make us forget and forgive old scores, and rely on your justice and friendship in the future. I served you faithfully for thirty-two years, and Mandy twenty years. At twenty-five dollars a month for me, and two dollars a week for Mandy, our earnings would amount to eleven thousand six hundred and eighty dollars. Add to this the interest for the time our wages have been kept back, and deduct what you paid for our clothing, and three doctor's visits to me, and pulling a tooth for Mandy, and the balance will show what we are in justice entitled to. Please send the money by Adams's Express, in care of V. Winters, Esq., Dayton, Ohio. If you fail to pay us for faithful labors in the past, we can have little faith in your promises in the future. We trust the good Maker has opened your eyes to the wrongs which you and your fathers have done to me and my fathers, in making us toil for you for generations without recompense.... Surely there will be a day of reckoning for those who defraud the laborer of his hire.

In answering this letter, please state if there would be any safety for my Milly and Jane, who are now grown up, and both good-looking girls. You know how it was with poor Matilda and

Catherine. I would rather stay here and starve - and die, if it come to that - than have my girls brought to shame by the violence and wickedness of their young masters. You will also please state if there has been any schools opened for the colored children in your neighborhood. The great desire of my life now is to give my children an education, and have them form virtuous habits.

Say howdy to George Carter, and thank him for taking the pistol from you when you were shooting at me.

From your old servant,

Jourdon Anderson

Bron: Sterling P. (ed.), *Laughing on the outside: the intelligent white reader's guide to Negro tales and humor*, (New York, 1965) 222.

Primaire bronnen

Hughes L., *From Bondage to Freedom. The institution of slavery as seen on the plantation and the in the home of the planter,* (Milwaukee, 1897).
http://docsouth.unc.edu/fpn/hughes/hughes.html (5-07-2007).

Thomas, W. H. *The American Negro what he was, what he is, and what he may become. A critical and practical discussion*, (New York/Londen, 1901).
http://docsouth.unc.edu/church/thomas/thomas.html (5-07-2007).

Randolph P., *From Slave Cabin to the Pulpit. The Autobiography of Rev. Peter Randolph: the Southern Question Illustrated and Sketches of Slave Life*, (Boston, 1893).
http://docsouth.unc.edu/neh/randolph/randolph.html (5-07-2007).

Literatuur

Alleyne M., *Cultural contact and cultural change.* In: Alleyne M. (ed.), *Roots of Jamaican culture*, (Londen, 1988) 11-27.

Bremond C., 'The Clandestine Ox: The Transformations of an African Tale', *New Literary History*, 8:3(1977) 393-410.

Boskin J., Dorinson J., 'Ethnic humor: subversion and survival', *American Quarterly*, 37 (1985) 81-97.

Boskin J., *Sambo: The Rise & Demise of an American Jester*, (New York, 1986).

Boskin J., *Rebellious laughter: people's humor in American culture*, (Syracuse, 1997).

Boskin J., *African-American humor: Resistance and retaliation.* In: Boskin J. (ed.), *The humor prism in the 20 th century America*, (Detroit, 1997) 145-158.

Cowan W., 'Plantation comic modes', *Humor*, 14:1 (2001) 1-24.

Forbes E., 'African resistance to enslavement: The nature and the evidentiary record', *Journal of black studies*, 23:1 (1992) 39-59.

Genovese E., *Roll Jordan roll: The world the slaves made*, (Londen, 1974).

Gilroy P, *The black Atlantic, modernity and double consciousness,* (Massachusetts 1993).

Gordon D., 'Humor in African American discourse: Speaking of oppression', in *Journal of black studies*, 29 (1998) 254-276.

Hughes L., *From Bondage to Freedom. The institution of slavery as seen on the plantation and the in the home of the planter*, (Milwaukee, 1897).

Kuipers G., *Goede humor, slechte smaak. Nederlanders over moppen,* (Amsterdam, 2001).

Levine L., *Black culture and black consciousness. Afro-American folk thought from slavery to freedom*, (New York/Oxford, 1977).

Mintz S., Price R., De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur, (Leiden, 2003).

Schechter W., *The history of negro humor in America*, (New York/Londen, 1970).

Sterling P. (ed.), *Laughing on the outside: the intelligent white reader's guide to Negro tales and humor*, (New York, 1965).

Steward E., Tolnay E., Beck M., 'racial violence and black migration in the American south', *American sociological review*, 1910-1930', 57:1 (1992) 103-116.

Stipriaan-Luïscius A., *Creolisering. Vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin*, (Rotterdam, 2000).

Thomas, W. H. *The American Negro what he was, what he is, and what he may become. A critical and practical discussion*, (New York/Londen, 1901).

Ogunpolu T., 'Pathos and humor, two features of some Yoruba tale', *Fabula* 16:1 (1975) 1-19.

Pierce, Y., 'Her refusal to be recast(e): Annie Burton's narrative of resistance', *The Southern Literary Journal*, 36:2 (2004) 1-12.

Powell C., Paton G., *Humor in society. Resistance and control*, (Londen, 1988).

Randolph P., *From Slave Cabin to the Pulpit. The Autobiography of Rev. Peter Randolph: the Southern Question Illustrated and Sketches of Slave Life*, (Boston, 1893).

Veatch T., 'A theory of humor', *International journal of humor research*, 11:2 (1998) 161-216.

Vecsey C., 'The exception who proves the rule: Ananse the Akan trickster', *Journal of religion in Africa,* 12:3 (1981) 161-177.

Watkins M., *On the Real Side: Laughing, Lying, and Signifying—The Underground Tradition of African-American Humor that Transformed American Culture, from Slavery to Richard Pryor,* (New York, 1995).